



ANTROPOLOGÍA
DE ORIENTACIÓN PÚBLICA:
VISIBILIZACIÓN Y COMPROMISO
DE LA ANTROPOLOGÍA

Mercedes Jabardo, Pilar Monreal,
Pablo Palenzuela (Coordinador/as)

4

ANTROPOLOGÍA(S) DE ORIENTACIÓN PÚBLICA: “ASOMARSE UNOS CENTÍMETROS MÁS ALLÁ DEL BORDE, AHÍ DONDE LA PERSPECTIVA SE AMPLÍA LIGERAMENTE”

JUAN CARLOS GIMENO MARTÍN

Universidad Autónoma de Madrid

INTRODUCCIÓN

Me gustaría empezar señalando que la antropología de orientación pública está relacionada con una visión problematizadora de la “antropología” que busca mostrar y desarrollar su capacidad para enfrentarse de manera eficaz a la comprensión de los problemas sociales del mundo contemporáneo, lo que llamamos “nuestro tiempo”, iluminando tales problemáticas y contribuyendo a su discusión pública con la explícita intención de participar activamente en la propuesta y puesta en marcha, incluyendo la evaluación y análisis de sus consecuencias, de las transformaciones sociales que se están produciendo. Estas transformaciones hace más de 500 años se dan en la articulación de lo local y lo global, construyendo formas de poder, de saber, y de ser que son el objeto de la antropología, al menos desde el siglo XIX. Hemos intentado decir algo sobre estas conexiones, si bien los énfasis y perspectivas han ido cambiando en el tiempo. Hoy, la globalización, y la conciencia sobre ella, nos permite formular nuevas preguntas acerca de estas transformaciones así como a cuestionar los instrumentos conceptuales y metodológicos adecuados para abordarlas, en otras palabras, nos invita, una vez más, a reinventarnos. En este artículo me pregunto sobre la importancia de desbordar cuatro tipos de fronteras propias de “nuestra” disciplina: primero, entre teoría y aplicación; segundo, entre la antropología producida desde el centro y el pensamiento de los márgenes; tercero, entre una antropología ligada a la realidad limitada a lo que el poder produce, en lugar de abrirse a las múltiples posibilidades utópicas; y por último, a nuestro propio ejercicio como antropólogos y antropólogas cuando nos enfrentamos a lo anterior en el mundo que

nos ha tocado vivir y construir. Especialmente voy a centrarme en las dos últimas cuestiones. Las primeras, esenciales para poder enfrentar las segundas, las abordamos en un artículo que publicamos Ana Toledo, Olga Mancha y yo mismo (Gimeno, Mancha y Toledo 2007) y sólo resumiré los argumentos aquí.

Generalmente en la disciplina estaríamos de acuerdo, yo estoy convencido, que la antropología debería jugar un papel en la conformación de este mundo contemporáneo global y sin embargo, tengo dudas sobre el hecho de que tal reconocimiento sea compartido por otras muchas personas: somos conscientes de que en todas partes la antropología es casi invisible, más allá de su relación con la academia. Esta evidencia plantea a la antropología un reto: jugar un papel importante en la comprensión de la complejidad de tales temáticas, y nosotros debemos reclamar nuestro papel. De espaldas a esta presencia pública, la disciplina se ha desarrollado mediante la formulación de un lenguaje elaborado, técnico, específico, especialmente limitado a su consumo por parte de otros antropólogos. Ericksen (2006) ha anotado agudamente que la antropología se ha desarrollado de manera autocontenida y elitista. Deberíamos tener una presencia pública más consistente, comunicándonos de manera que pudiéramos llegar a una audiencia más amplia. Para ello, podríamos utilizar un lenguaje diferente, seleccionado mejor las expresiones y los términos que utilizamos, no simplificando nuestras ideas, sino traduciéndolas al tener en cuenta el tipo de audiencias y medios con la que queremos comunicarnos. Donde se lee “escribir” y “hablar” debiera leerse también hacer películas, fotografías y utilizar cualquier medio de expresión que pudiera trasladar nuestras aportaciones en la comprensión compleja (“densa”) del mundo complejo en el que vivimos. Esta no es una llamada a la frivolidad y abandonar el rigor en el pensamiento; es por el contrario un recordatorio de que si queremos realmente jugar el papel que podríamos (y deberíamos) en la construcción del mundo contemporáneo deberíamos responsablemente distribuir nuestro conocimiento de manera distinta, no limitándonos al pequeño mundo académico. Podríamos desarrollar otras formas de lenguaje que permitiera el acceso del mundo de ahí afuera a los mensajes interesantes, sorprendentes, y por qué no decirlo, profundos

y también pertinentes, que somos capaces de producir por medio de esta disciplina.

Tomemos otro argumento: como académicos hemos sido formados en la idea de que no merece la pena escribir para audiencias más amplias porque es arriesgado políticamente. Se da una situación paradójica y contradictoria. Por un lado, la antropología por su capacidad de testimoniar sobre las realidades incómodas, trabajando sobre (¿con?) las capas desfavorecidas, puede parecer subversiva, y eso retrae a los y las colegas a participar en los debates sobre temas calientes; por otro lado, cuando colaboramos con la administración pública somos vistos de manera sospechosa y minusvalorados por los otros colegas. Incluso nuestras carreras académicas pueden verse frenadas por realizar estos trabajos. No sólo no son reconocidos académicamente, sino percibidos como sospechosos de contaminación ideológica y/o política. Como si la antropología tuviera que resguardar su práctica por encima de la realidad (que entre otras cosas la produce). Aquí, me parecen oportunas dos preguntas. La primera, si es cierto que la antropología es percibida como una actividad subversiva, más allá de lo que nosotros como colectivo pensemos de nosotros mismos. Creo que la respuesta no puede ser sí; el número de antropólogos que firman manifiestos contra las políticas migratorias, o contra cualquier otra cuestión polémica es pequeño, y corporativamente ha habido muy pocos pronunciamientos contra ninguno de los grandes temas polémicos en la historia de la vida pública española. Reconozcamos que hemos sido muy poco subversivos.

Queda una segunda cuestión: ¿hasta que punto es contradictoria una pronunciación de los/as antropólogos/as como ciudadanos?; y en consecuencia, ¿cuáles son los efectos sobre nuestra producción de conceptos, teorías y métodos de trabajo en la comprensión de esa realidad social en la que vivimos?

Tenemos algunas aproximaciones del tipo antropología orientada a lo público, algunas clásicas y otras contemporáneas, en la antropología norteamericana, en los trabajos de Higgins y Paredes, (2000) y especialmente por Roberto J. González (2004) donde se presentan elaboraciones detalladas sobre estas cuestiones desde una antropología que "habla alto" sobre la guerra y el poder americano, en el sentido

que Edward Said reclamaba “decirle la verdad” al poder; a veces hablar alto es sencillamente hacer públicos juicios que habitualmente no encuentran el espacio para ser escuchados. Como señala Julia Paley (2002) fomentar una antropología pública, significa facilitar discusiones públicas que tienen en cuenta cómo nos involucramos como antropólogos –y como podríamos involucrarnos mejor- con las cuestiones críticas y dilemas de nuestro tiempo más allá de nuestros lugares confortables. En España vamos contando con un apreciable trabajo vinculado a múltiples centros y personas, entre las que me gustaría destacar a Carlos Giménez (1999) y Teresa San Román (en prensa) y entre los jóvenes a Mercedes Jabardo (2007) sólo como una muestra de reconocimiento personal.

“Antropología de orientación pública” debiera ser un término que nos ayudara a desbordar la tradicional distinción entre “teoría y “aplicación”. Es diferente de la antropología aplicada y también de una antropología estrictamente académica (pero hace uso de ambas). Es tipo de antropología está lejos de considerar que el objetivo principal de la producción teórica antropológica es discutir teóricamente centrándose en lo que Edward Said (2004) llamaría el “carácter mundano” de la disciplina: habla del mundo y es consciente de que está producida en el mundo y por el mundo. Las polémicas entre teoría y aplicación antropológica tiene como resultado desperdiciar energías e inhibirse en debates que son importantes y urgentes de abordar, debates relacionados con las luchas estratégicas que se están dando en la construcción del mundo contemporáneo: las que se dan por la justicia, por la dignidad humana, por el derecho a un mundo sostenible, por la igualdad de género, y otras así. Las preguntas aquí relevantes son, entre otras; ¿cómo y por qué esto ocurre?, ¿qué hemos aprendido?, ¿qué podemos hacer? Quizás las diferencias mas notables, no están entre la teoría y la aplicación sino entre el uso de teoría y aplicación para acciones transformadoras o para acciones que reproducen el status quo (Santos, 2005).

Tomemos como punto de partida la pregunta que hace Oscar Calavia (2005), para las cuestiones sobre la función pública de la antropología (y las ciencias sociales): ¿a quien pertenece la antropología, el conocimiento antropológico? Si la antropología es considerada como un conocimiento social sobre el mundo, sobre la diversidad histórica y

cultural que contiene ¿no hay que considerar que la antropología debiera pertenecer al mundo mismo?; si es un conocimiento sobre “los otros”, ¿no debiera pertenecer también a esos “otros” que son conocidos a través de la antropología?

Definitivamente, las ciencias sociales no hablan acerca de “objetos” sino sobre comportamientos culturales de las personas, sobre sociedades y culturas que como científicos sociales tendemos a objetivar mediante el uso científico de categorías conceptuales y abstracciones que utilizamos para analizar, comprender e interpretar dichas realidades sociales. Pero no debemos confundir estos conceptos y abstracciones con la realidad viva y la experiencia humana a la que se refieren. En los últimos años ha habido un creciente reconocimiento de la capacidad de los “otros” para producir conocimientos: hoy somos conscientes de la existencia de una pluralidad de sistemas de conocimientos indígenas, de género, populares. Estos saberes cuentan con determinadas características: Se generan en el seno de comunidades específicas donde forman la base para la toma de decisiones y las estrategias de supervivencia; son específicos en su ubicación y cultura, pero permiten un cierto grado de superposición a través del contacto con otras comunidades y culturas; incumben a las cuestiones decisivas de los seres humanos y a su entorno natural, así como a la gestión de los recursos; son con frecuencia orales y no se hallan documentados de forma sistemática, por último, son dinámicos y se basan en la innovación, la adaptación y la experimentación. Y esto nos lleva a la segunda cuestión que quería plantear aquí.

1. HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DONDE QUEPAN TODAS LAS ANTROPOLOGÍAS DEL MUNDO

El mundo contemporáneo, en su diversidad, continúa estando ordenado desde el punto de vista de los antropólogos occidentales, mientras que las otras formas de conocimiento, los “otros” sistemas de saber, permanecen subordinados a las exigencias de una metateoría dominante antropológica centrada en Occidente, esa que aparece en los manuales de antropología y libros de historia de la disciplina. ¿Por qué no utilizar los conceptos latinoamericanos, africanos, asiáticos, del mundo, de sociedad, de grupos sociales, de procesos sociales, por

qué no utilizar las concepciones del buen vivir y otros conceptos similares acuñados por los antropólogos y antropólogas de cada lugar que se derivan de los modos africanos, latinoamericanos o asiáticos, de codificar la realidad, y centrar nuestra atención en los elementos distintivos derivados de ellos, en la matriz disciplinaria de la antropología y también de las otras ciencias sociales se pregunta Frise (2004). Si la antropología trabaja en la creación y reproducción de interpretaciones, si su objetivo ha sido siempre formar un archivo y una biblioteca de los diversos significados que las sociedades humanas han y son capaces de producir en los distintos espacios y tiempos, entonces va siendo hora de que no se limite a catalogar estos significados e interpretaciones, sino que debe ponerlos en práctica. Por supuesto es más fácil de decir que de hacer. ¿Por qué es tan difícil llevar este proyecto a cabo?, ¿en que condiciones podría hacerse?, ¿en qué consiste la tarea?

La primera tarea en este esfuerzo consiste en deconstruir la “Antropología” como un sistema de pensamiento producido hegemonícamente. Precisamos desmontar los mecanismos por los cuales una versión particular de antropología producida en un determinado contexto histórico, la emergencia de la Modernidad ilustrada que sucede al Renacimiento, deja de aparecer como un producto localizado en un territorio y un tiempo concretos, para convertirse en un diseño global y universal, escribiéndose con mayúsculas.

La segunda tarea, que hay que realizar de manera convergente a la primera es abordar la existencia de configuraciones de conocimiento y poder que van más allá del paradigma de la modernidad, paradigmas “otros”, otras forma de pensar. Reconocer la existencia de los procesos de producción de otros conocimientos significa tomar en cuenta el hecho de que el conocimiento sobre el mundo y sobre las transformaciones que se dan, no se agota en el paradigma de conocimiento hegemónico. Como diría el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos: el conociendo del mundo no se agota en el conocimiento occidental del mundo (2005). Aquí se trata de contribuir al desarrollo de un paisaje plural de antropologías que sea menos definido por las hegemonías metropolitanas y más abierto al potencial heteroglósico de la globalización. Es parte de una

antropología crítica de la antropología: una antropología pues que no cabe en si misma, que se desborda, al descentrar, historizar y pluralizar lo que por tanto tiempo se ha entendido como "antropología" (Lins Ribeiro y Escobar). La producción de conocimientos antropológicos que surgen desde otros territorios y lugares de enunciación, lo que se ha dado en llamar las "antropologías del sur" emerge aquí, como una pluralidad de focos de producción antropológica, desde posiciones propias. El reconocimiento de esta diversidad de antropologías lleva aparejada la demanda para construir "la" antropología como el resultado de la praxis de las antropologías del mundo¹. Puesto que el lugar de enunciación es clave para la naturaleza de lo enunciado, tenemos la convicción de que la antropología no puede ser reducida a la que es producida por las fuerzas hegemónicas, por el contrario, el reconocimiento de la diversidad de antropologías que se practican en el mundo a principios del siglo XXI y los modos en que el potencial pluralizador de la globalización podría permitirle a los y las antropólogos/as en diferentes sitios del mundo beneficiarse de esta diversidad. Las antropologías son capaces de contribuir de manera dialógica en la construcción de un conocimiento más heteroglósico y trasnacional. El reconocimiento de las diferentes antropologías posibilita ser más conscientes de las condiciones sociales, epistemológicas y políticas de la producción antropológica, entendiendo que las configuraciones antropológicas "otras" están localizadas al interior de una configuración de poder mundial definido por la globalidad imperial y la globalidad colonial (el mundo que Mignolo denomina modernocolonial), que las produce como periféricas. Aquí es necesario considerar la relación de las antropologías, y su papel con las tecnologías de la producción de la alteridad, y su enlace con los proyectos socioeconómicos y políticos que constituyen la matriz moderna/colonial en su triple dimensión de la colonialidad del poder/del saber/del ser.

¹ En el libro colectivo sobre las antropologías del mundo (Ribeiro y Escobar 2006) se explora la diversidad de antropologías que se practican en el mundo, explorando el momento actual con un momento de reinención de la antropología vinculado a los cambios en las relaciones entre los antropólogos ubicados en diferentes *loci* del sistema mundo. El grupo tiene como punto de referencia la página web "la red de las antropologías del mundo" (www.ram-wan.org).

La tercera tarea consiste en tomarse en serio la cuestión de la colonialidad, no sólo para exigir respeto a las producciones antropológicas del sur, sino al mismo “sur”. Las antropologías, y nosotros/as como sus representantes, debemos ser conscientes de estar atrapados en una particular posición intermedia entre una ciencia, como toda ciencia, elitista, y la función emancipadora que para “sus” pueblos quisiéramos jugar. Debemos seguir problematizando ese “sus” pueblos, porque los Pueblos son solo suyos, no son de nadie. ¿Cómo podemos evitar entonces que nuestra práctica de investigación y escritura (y otras formas de representación que usemos) no se vea afectada por esta genealogía relacionada con el poder y el control. Escribir constituye una práctica literaria que está siempre ligada a regímenes de poder: la etnografía, escribir sobre los otros, es inevitablemente un ejercicio de poder, que permite a los que escribimos tener autoridad sobre los otros sobre los que escribimos. ¿Cómo podemos entonces servir a la emancipación más amplia de la que hablábamos antes, sin considerar el poder de “nuestra” propia posición? ¿Qué implicaría para la(s) antropología (s) asumir que ellas mismas son producto de un modo industrial de producción en términos de las microprácticas de la academia? (Fox, 1991). Al hacer esto seriamente, dicen Escobar y Restrepo, quizás términos como “antropología” o “antropólogos” debieran ser abandonados, dando lugar a una era postantropológica, como la propuesta por Mafele (2001: 66).

Vincular la producción antropológica a las prácticas culturales populares y de estos grupos, entendiendo estas, no de manera ingenua, sino articuladas a las formas en las que opera la colonialidad del poder, del saber y del ser, y que hace que estas mismas prácticas colaboren (o puedan hacerlo) en la producción de la desigualdad, la discriminación, la exclusión, la marginación, puede generar otra agenda que se entrecruce con las emergentes antropologías del mundo enfrentando a la vez la producción imperial de la antropología con la tendencia elitista de la producción antropológica en todas partes. Estas prácticas culturales cuestionan nuestros propios conceptos usados para entenderlas. Este es un claro llamado al desmantelamiento de las distinciones fundacionales entre lo académico y no académico. Esta división sugiere que existen dos lados –academia y lo de afuera-, el

primero definido por una racionalidad específica y una serie de prácticas afuera de y diferente de otros ámbitos de la vida social. En consecuencia la discusión a menudo se centra en como tender un puente o crear conexiones entre la academia y los otros ámbitos. Pero el asunto crucial es comprender que lo que produce y mantiene esa frontera es el mismo un mecanismo que permite el desarrollo de ciertas políticas de conocimiento. Para hacer un paralelo con la etnografía del estado, una vez uno toma en cuenta las prácticas cotidianas de re/producción del conocimiento académico, la frontera radical entre académico y otros ámbitos de la vida social se hacen borrosos. Pero este llamado no conlleva tirar nuestro trabajo, ni subordinarlo haciendo que trabaje "para" otros. Es nuestra responsabilidad seguir ofreciendo historias sencillas etnográficas informadas del mundo real en el que vivimos realmente, historias seculares y mundanas (como diría Edward Said), pero precisamente por ello, para producir estas otras historias que tomen distancia crítica del poder, que le digan la verdad al poder, es necesario abrir el campo, abrimos el campo, no sólo a los otras antropologías con las que dialogar, también a los y las "otros" y "otras", a lo que son y a lo que quieren y a lo sueñan también, porque el deseo es también un motor de la construcción del mundo.

2. RECONSIDERACIÓN DE LA(S) ANTROPOLOGÍA(S): LAS UTOPIÁS

De esta problematización surgen preguntas vitales e inquietantes para la(s) antropología(s) (y para quienes nos dedicamos a ella), cuestiones que problematizan nuestra propia posición: ¿cómo trabajar responsablemente en este marco?, ¿cómo realizar nuestro trabajo, y ¿en particular el trabajo de campo, nuestra etnografía? Quizás no tenemos más respuestas que la certeza de la necesidad de abandonar algunas de nuestras prácticas y abrir un nuevo campo orientado a trabajar, no sobre ellos, sino "con ellos" No se trata aquí simplemente de relativizar nuestra reflexividad o de explicar nuestro "conocimiento situado" a posteriori, sino de la construcción de una reflexividad compartida en el sentido que Fabian (1983) habla de "contemporaneidad" (*coevalness*), o sea existir en el mismo lugar y en

el mismo tiempo² la cual no significa armonía ni el unilateral cliché en el reconocimiento y el respeto de las diferencias por ambas partes. Esta contemporaneidad es un requisito previo para trabajar con ellos, y plantea cuestiones sobre las relaciones entre ellos y nosotros y sobre los lenguajes mediante los que entenderse, mediante los cuales conversamos.

“Trabajar con ellos” es una manera de decir que participamos en la construcción del mundo, y no sólo de realidades locales, o de otra manera que nuestras plurales historias locales conforman un diseño global del mundo que habitamos. Hace medio siglo Léopold-Sédar Senghor convocó al mundo al lugar de reunión donde dar y recibir. ¿Puede haber hoy en el mundo un lugar para dar y recibir?, se pregunta Wallerstein. ¿Puede haber un universalismo que no sea europeo, sino universal (o global)? O, más bien, ¿qué se necesitaría, en el siglo XXI, para alcanzar un mundo donde ya no fuera el occidente el que diera y el resto el que recibiera, donde el occidente se cubriera con la capa de la ciencia y el resto relegara a los pueblos con un temperamento más “artístico/emocional”? ¿Cómo podemos alcanzar un mundo en que todos dieran y todos recibieran?” O sea un mundo donde todos podamos sumar. Esta pretensión pertenece al campo de la construcción utópica sin duda, pero no creo que nadie que lea esto considere que esta no sea en última instancia algo en que las ciencias sociales no estén involucradas.

Sumemos, demos otra vuelta de tuerca a la reflexión sobre la producción desde la diversidad del(os) conocimiento(s) antropológico(s), desbordemos otra de las fronteras que nos hemos impuesto introduciendo los sueños en la construcción común del mundo.

Partamos del recordatorio de Marx acerca del “hombre” como especie social y su diferencia con el resto de las especies animales “sociales”, puesto que nuestra actividad primero tiene que estar en nuestra mente,

² Fabian (1983) ha llamado la atención sobre el hecho de que los conceptos acuñados por la antropología para referirse a los “otros” contemporáneos tienen en efecto de situarlos en un tiempo anterior y ya pasado. Primitivos, salvajes, sociedades tradicionales, etc, son términos que siempre hacen referencia a tiempos que ya hemos pasado, de manera que nunca se produce un encuentro entre nosotros (los antropólogos) y ellos (nuestros sujetos antropológicos) en el mismo espacio y tiempo.

en el proceso dialéctico donde pensamiento y acción se retroalimentan: somos herederos del mundo que producimos. La imaginación social, es un terreno que hemos dejado fuera de la preocupación antropológica y de las ciencias sociales, concebidas en tanto ciencias de lo social existente, como si esto existiera de una vez y para siempre y no de lo que podría existir. Este es el terreno de la utopía y de la utopística. En los últimos años esta cuestión ha empezado a ser objeto de interés en las ciencias sociales. Imanuel Wallerstein, David Harvey y Esteban Krotz han puesto en el centro de su interés las utopías y la utopística. Marx y el trabajo de la imaginación es el punto de partida de David Harvey para discutir la producción del mundo y la participación en él de la imaginación utópica en su trabajo que mencioné arriba, "Espacios de esperanza". Podemos señalar 1968 como un momento en el que el pensamiento utópico volvió a aparecer en el horizonte de las ciencias sociales. Retomar el pensamiento utópico en nuestro no es tarea fácil, de alguna manera es ir contra la historia de las ciencias sociales y de su construcción heroica ganando espacio a la superstición y las explicaciones oscuras. Las ciencias sociales, como instrumentos de emancipación humana siguiendo el impulso de la Ilustración, fueron construidas precisamente como superación del pensamiento utópico (de los socialistas utópicos) para dar cuenta de la verdad del mundo a partir de la razón: ofrecer explicaciones naturales a los fenómenos naturales, en lo que Weber llamó el desencantamiento del mundo. Hoy sabemos cuánto de utópico había en este planteamiento sobre la cientificidad de las ciencias, y especialmente de las ciencias sociales. Wallerstein concluía en su reflexión sobre el legado de la sociología en 1998: "La arrogancia humana ha sido la limitación más grande que la humanidad se impuso a si misma(...)Fuimos arrogantes al alegar haber recibido y comprendido la revelación de Dios, de conocer la intención de los dioses. Fuimos más arrogantes aún al afirmar que éramos capaces de llegar a la verdad eterna a través del uso de la razón humana, una herramienta tan falible. Hemos sido continuamente arrogante al buscar imponernos, y con tanta violencia y crueldad, nuestras imágenes subjetivas de la sociedad perfecta unos a otros"³.

³ Wallerstein entregó este legado a los sociólogos del mundo en el XIV Congreso de Sociología en Montreal en 1998, en su papel de presidente de la Asociación Internacional de Sociología.

Ese balance termina con las siguientes palabras: “En todas estas arrogancias, nos hemos traicionado a nosotros mismos en primer lugar y hemos clausurado nuestras potencialidades, las posibles virtudes que hubiéramos podido tener, las imaginaciones posibles que hubiéramos podido fomentar, las cogniciones posibles que hubiéramos podido lograr.” Y esta mutilación, de las posibilidades vividas e imaginadas, es o puede ser una tragedia para enfrentar el mundo caótico en el que nos ha tocado habitar. Continúa Wallerstein: “Vivimos en un cosmos de incertidumbre cuyo principal mérito importante es la permanencia de la incertidumbre, porque es esta incertidumbre la que hace posible la creatividad humana. Vivimos en un mundo imperfecto, uno que siempre será imperfecto y por ende albergará la injusticia. Peor estamos lejos de la indefensión ante esta realidad. Podemos hacer el mundo menos injusto, podemos hacerlo más bello, podemos aumentar nuestro conocimiento sobre él. Sólo necesitamos construirlo y para construirlo sólo necesitamos razonar unos con otros y luchar para obtener de cada uno de los demás el conocimiento especial que cada uno de nosotros ha logrado conseguir. Podemos labrar en las viñas y producir frutos, si tan sólo lo intentamos.” Propongo utilizar la metáfora de la biblioteca como lugar para reunirnos y reunir estos conocimientos, en lugar del que en los últimos años aparece como el principal aspirante a ocupar este lugar, el “banco” de los conocimientos. La biblioteca como el “hogar” (Manguel, 2006) en el que habitamos. Y estas últimas páginas tratan de esta utopía particular, una utopía, en la cual, como corresponde al mundo global, caótico e incierto en el que vivimos, donde deben caber todas las utopías.

La utopía como patrón de pensamiento, impulso para actuar, objeto de anhelos, tema de sueños, principio de organización, forma de imaginación y dimensión de sentido, se puede encontrar en todas las épocas, en todos los lugares, en todas las culturas; no sólo en acontecimientos extraordinarios, sino también en las trivialidades de la cotidianidad y de los sueños diurnos de la vida de todas las personas, nos dice Esteban Krotz. Las utopías están ligadas a los sueños (no a las fantasías) de vivir en el mundo, de estar en el mundo, de estar bien en el mundo. Todos estos son términos problemáticos, lo sé, pero se refieren siempre a la dimensión social (o sea cultural) geográfica e histórica, en la que operamos como personas sociales (lo digo aunque

sea una redundancia) conscientes del mundo en que vivimos y que elaboramos o reelaboramos intelectualmente, es decir operando a la vez como analistas del mundo en que vivimos (en búsqueda de la verdad), como personas morales (ligadas a la búsqueda del bien y a la búsqueda de la belleza) y como personas políticas (accionando para combinar la verdad con el bien y la belleza). Nunca hacemos esto a solas, siempre en contextos sociales, es decir con otros y otras y en relación al mundo en que vivimos (con sus historias) lo que quiere decir siempre en contextos de poder y de desigualdad. Las utopías son esos sueños despiertos que nos proporcionan formas (socioculturales histórica y geográficamente ubicadas) de organizar la vida social de manera emancipatoria. Son sueños que mueven, desde el deseo, a la acción, y a veces incluso a la revolución. No podemos, sin embargo, dejar de ser cautos ante la experiencia histórica. Lo que conocemos como "utopías" tiene que ver con una versión particular de estos sueños, vividos en un contexto también particular en el que una Europa que salía de una forma feudal (simplifico) de estar organizada se encontró con Abya yala, al que reconfiguró como "Nuevo Mundo" primero y América después, dándole ya un nombre de referencias eurocéntricas (Mignolo 2003), el encuentro con "otros", y la reelaboración de la alteridad. Aquel encuentro modificó para siempre las dinámicas de configuración del mundo abriendo puertas y ventanas para sucesivos encuentros a lo largo de los siguientes siglos y hasta hoy, con la globalización instalada en cada rincón del mundo que habitamos.

La reflexión antropológica, como parte de la tradición eurocéntrica a la que nos referimos arriba, tiene su génesis en el encuentro con los "otros". Unas veces ese encuentro fue con los otros enemigos o extranjeros, y también con nosotros mismos cuando dejamos de identificarnos con lo que éramos sufriendo cambios sociales vertiginosos de ciertos momentos históricos y confrontando o construyendo nuestra identidad en relación a los otros, mediante los procesos que Edward Said describe en *Orientalismo y Cultura e Imperialismo*. La antropología como disciplina surgió desde estos antecedentes como señaló oportunamente Palerm. El encuentro con el denominado (¿por quiénes? se preguntan, Santos y Mignolo) Nuevo Mundo provocó la reflexión sobre la alteridad, y produjo los primeros

debates, mas allá de la esfera de la religión, sobre la unidad de la especie humana, allá en Salamanca en la primera mitad del siglo XVI (De las Casas y Sepúlveda, en Wallerstein 2007).

El encuentro con los otros que se produjo con la expansión colonial europea en el siglo XIX, el imperialismo, constituyó la segunda gran oleada que provocó la reflexión antropológica, ahora institucionalizada en el contexto de una división del conocimiento basada en la emergencia de un paradigma científico de explicación/comprensión del mundo, que fue relegando las visiones humanistas del siglo XVII y XVIII a un cajón de deshechos en donde ahora se encuentran. Este tiempo dio lugar a nuevas formas de comprensión de la alteridad y a nuevos debates sobre la unidad de la especie humana, como los derechos del hombre que llevaron a la época de las revoluciones (inglesa, francesa, de Haití, y de América, arriba y abajo del Río Grande/ Río Bravo).

La tercera oleada de la reflexión antropológica la vivimos hoy día con lo que llamamos globalización donde los otros y nosotros hemos avanzado en la conciencia de que vivimos en un mundo pequeño y limitado haciéndonos enfrentar a los desafíos de la incertidumbre que señala Wallerstein. Aunque la globalización se ha puesto de moda en los últimos años, podemos decir que, tal como la usamos aquí, se inició tras la segunda guerra mundial, y produjo formas de comprensión de la alteridad nuevas, y produjo a la vez la declaración de los derechos (individuales) universales. Y hasta hoy.

La reflexión antropológica (y su conexión con la génesis de la antropología) surge pues, una y otra vez, y por lo tanto entra en crisis una y otra vez, en relación a estas condiciones objetivas, de la existencia de mundos de naturaleza diferente, que lleva a reformular las formas de alteridad. Cuando nos referimos a la “comprensión” estamos hablando de patrones complejos de estructuras de referencia y actitud (Said), es decir la manera en la que nos referimos a la realidad (es decir, las formas en que la “inventamos” seleccionando ciertos fenómenos y relaciones entre ellos, en lugar de otros) y cómo, como consecuencia, actuamos en ella. Por supuesto, estas estructuras son terrenos de lucha social y no datos de la naturaleza. Y es aquí donde

juegan un papel tanto los sueños y las utopías como la violencia y la fuerza del consentimiento.

En cada momento histórico y en cada lugar las formas de vida están organizadas, mediante estructuras complejas de articulación de todos los ámbitos de la vida humana: actividades, pensamientos, formas de convivencia y relación con otros y otras y con el mundo que nos rodea. La reflexión antropológica ha sido utilizada para inventariar estas estructuras, para entenderlas en sí mismas, para comprenderlas comparando unas con otras, para comprenderlas en sus relaciones y en su contribución a la conformación del mundo como un lugar común. Y esto lo ha hecho históricamente la antropología desde una óptica muy particular, desde una atalaya particular: la perspectiva ofrecida desde la mirada de las potencias colonizadoras, con gran interés no sólo en conocer al otro sino también para organizarlo y controlarlo (colonialidad del poder), inventándolo o denominándolo de determinadas maneras (colonialidad del saber) propiciando la emergencia de nuevas subjetividades, o sea construyendo a los sujetos (colonialidad del ser) y sus relaciones de género e interétnicas. En otras palabras, la antropología ha sido una "disciplina" de orden, tratando de entender, y a la vez producir, las estructuras de orden de las distintas sociedades y culturas y así, contribuyendo a que éstas fueran ordenadas por las estructuras de fuerza (incluyendo las estructuras de conocimiento) de las potencias coloniales y luego de los estados (en la descolonización política). Es aquí donde la antropología, entendida como institución tiene que asumir la dimensión eurocéntrica de su constitución, su particular contribución como colonialidad del saber.

Esta elaboración particular de la reflexión antropológica que se denominó así misma Antropología, con mayúscula, que contribuyó a construir una realidad según designios del poder invisibilizando otros argumentos; en particular, el hecho de que toda forma dominante de organización social se ve enfrentada por formas alternativas de organización social. Esto es a lo que se refería Gramsci cuando decía que toda hegemonía conlleva una contrahegemonía. Las utopías también pueden formularse como contrahegemonías ayudando a florecer ideas alternativas, que tanto hunden sus raíces en la historia como hablan el lenguaje del momento, en un espacio geográfico e

histórico determinado, sobre las formas de organizar la vida social, formas (políticas) diferentes de unir la verdad y el bien y la belleza. La antropología y las ciencias sociales en su atención a lo “real” ignoraron que lo existente no es lo único que puede ser real, sino que es construido de esta manera. Las ciencias sociales se convirtieron en estructuras sobre las que ordenar la realidad pero también como ciencias de orden, del orden establecido. Las ciencias sociales, incluida la antropología, miraron la alteridad en el tiempo, lo hicieron mediante esquemas legitimadores de la autoridad de Occidente y de las formas de poder institucionalizadas, es decir de justificación de los sistemas de orden desde los que se miraba: Esto fue el evolucionismo del siglo XIX, que legitimaba la situación de privilegio de los imperios y su misión moral de dominar el mundo, y esto fue también lo que legitimó el cambio social modernizador del siglo XX. Ciencias de la “verdad” (de lo real empírico) que dejaron de mirar la búsqueda del bien y de la belleza.

Digamos que el problema central de las utopías, es su carácter paradójico: las utopías lo son mientras no existen, en cuanto se tratan de construir como realidades espaciales dejan de serlo (Harvey 2003). Este es un argumento muy serio en relación a las utopías. Ciertamente el sistema soviético de Stalin fue una utopía, como lo fue el sueño diurno de Hitler. Pero también lo es el capitalismo como forma de vida (una utopía de proceso, le llama Harvey), como sistema civilizatorio basado en la fe en la economía de mercado, sin duda éste un sueño diurno muy extendido. Las visiones utópicas acaban prescindiendo de los hombres y las mujeres de carne y hueso.

Sin embargo, como hombres y mujeres, no podemos dejar de soñar de día, no podemos dejar de intentar emanciparnos; no podemos renunciar intelectualmente a contribuir a ello. Precisamente, porque las utopías son importantes debemos incluir estos sueños entre nuestros esquemas de trabajo. La utopística, es decir, el análisis de las utopías posibles, de sus limitaciones y de los obstáculos para alcanzarlas fue desestimada históricamente por las ciencias sociales. Pero la utopística como estudio analítico de alternativas históricas reales, incluido el presente, constituye una vía que permite reconciliar la búsqueda de la verdad y la búsqueda del bien (Wallerstein 2007) en la que estamos involucrados como seres humanos.

Ciertamente la utopía tiene que bregar con la forma de tratarla históricamente. Llamar por sistema utópicos a los perdedores de la historia (personas y colectivos) es negar media historia. Pero es precisamente esa otra media historia la que permite entender que la gente, los pueblos, las personas, los que están (estamos) aquí y los que vendrán, lleguen a saber que los derechos que hoy tenemos, nuestras aspiraciones, un día considerados utópicos por los que mandaban en ese momento, se los debemos principalmente a estos perdedores (momentáneos) de la historia. Las utopías buscan hacer real lo imposible, no porque lo imposible lo sea en si mismo, sino porque el poder lo crea como tal: invisibles e inexistente; las utopías nos remiten a lo existente "otro" y a su producción activa, a esas posibilidades que la gente practica (y/o practicó), maneras de derrotar el hastío del mundo que lo dominante, el poder/los poderes, el sistema, con sus actores y la complicidad de todos provoca mediante estructuras de consentimiento, formas sancionadas, ratificadas, de concebir limitadamente el mundo y naturalizar las desigualdades, su colonialidad. Los perdedores (momentáneos) nos enseñan la posibilidad de andar de otras maneras, enseñan, en palabras de Fernández Buey (2007) no a hacernos ilusiones, sino a tener ilusiones.

Para Esteban Krotz (2002), esas ilusiones utópicas se encuentran en todas las épocas, todos los lugares y todas las culturas. Se encuentran como sueños diurnos, vividos no sólo en lo extraordinario sino también en lo cotidiano. La visión utópica forma parte de la construcción del mundo de los hombres y mujeres, tanto aquí y ahora, como antes y entonces. No se trata de un no lugar, sino una elaboración desde los lugares; una elaboración necesariamente plural, desde una pluralidad de historias que se niegan a ser objeto de ninguna taxonomía, que se resisten a ser ordenadas, para ser vividas y practicadas. Debiéramos entonces hablar de heterotopía (Santos 2005), para representar la diversidad de sueños diurnos encarnados en hombres y mujeres que estamos aquí y ahora, gentes de carne y hueso, no invenciones de otros, que viven aquí y allá, todos ellos, todos nosotros, buscando (políticamente) la verdad (formas de conocimiento) sin renunciar a combinarla con la búsqueda (política) del bien y de la belleza. Puede que haya, las hay, distintas formas de concebir todos estos términos, pero la búsqueda es común y puede ser

compartida. Toda búsqueda constituye un aprendizaje y un enriquecimiento. Compartir la búsqueda es abrir la posibilidad a aprender de los otros y a la vez, y de manera recíproca, estar en disposición de que otros aprendan de nosotros (Hermenéutica Diatópica, llama Santos a este proceso). No es encontrar un término medio, el mínimo común denominador, sino sumar esfuerzos para la construcción común de vivir en el mundo. Esta suma no es una operación matemática puesto que se trata de un imposible matemático; se trata de sumar la diversidad humana, de sumar peras con manzanas.

3. LA(S) ANTROPOLOGÍA(S) PRACTICADA(S) Y EL ARTE DE ESCRIBIR

La antropología se declara una ciencia social porque se basa en experiencias verdaderas en lugares verdaderos. Nos interesa lo que gente real hace realmente, escribió William Roseberry (1996). No podemos inventar las cosas como hace la literatura. Tenemos que haber visto, o por lo menos haber escuchado, todo lo que describimos en nuestros trabajos. Nuestros personajes pertenecen al mundo real, existen de verdad y seguirán existiendo después que terminen nuestros proyectos. Este vínculo con la realidad es lo que hace de la antropología una ciencia. Pero la antropología es una ciencia humanística como señalaba Eric Wolf que la consideraba “la más humanísticas de las ciencias sociales y la mas social de las humanidades”, porque la realidad que vemos está hecha de imaginación, memoria y sueños y no sólo de datos y procesos observables o abstraibles de lo empírico, y sólo podemos entenderla usando la imaginación, la memoria y los sueños, los nuestros. Siempre hay que interpretar la realidad, así que, por lo tanto, entramos en la ficción en el momento en que empezamos a contar lo que vimos y escuchamos como antropólogos. Esto se puede abordar de muchas maneras, las que conocemos y enseñamos en nuestros departamentos de antropología, pero también incluye otras versiones, como la que propone Ruth Behar para si misma, después de hacerse estas mismas reflexiones: “En mi caso, deseo ser una antropoeta, porque deseo unir

la antropología a la poesía más que a la ciencia", dice Behar en una entrevista realizada en La Habana en el año 2001⁴.

Aunque la antropología ha privilegiado históricamente ciertas formas de expresión escritas y ciertas narrativas, no tiene por qué quedarse limitadas a ellas: "Para mí, dice Behar, la antropología es una filosofía; por lo tanto, es una base para todos mis proyectos. Si algún día llegara a dejar la antropología como profesión, no dejaría de ser antropóloga, porque llevo dentro la idiosincrasia de comprender el mundo como una antropóloga. Esto quiere decir que me considero una extranjera en todas partes y me aproximo a todos los lugares con la curiosidad de alguien que ha perdido todos los mapas y necesita que le ayuden a orientarse. La antropología requiere que seamos escritores. Tenemos que plasmar nuestras experiencias en textos. Tengo que escribir para ser antropóloga. Pero me parece que la antropología ha creado límites arbitrarios en cuanto a la manera en que debemos presentar nuestras experiencias. Pienso que la antropología no tiene que limitarse a una narrativa densa y teórica que sólo puede ser entendida por académicos. Se puede hacer la antropología de muchas maneras: en poesía, teatro, performance. Si la antropología estudia la humanidad de la forma más íntima y profunda, me parece una lástima tener que limitarnos a una sola representación de esa complejidad. En mi caso, me interesa experimentar con diferentes géneros literarios y cinematográficos para comprender las posibilidades que cada género me aporta para la expresión y representación de la realidad"... "Para que una obra tenga impacto en el mundo es necesario que esté bien tratada desde el punto de vista estético, sino sería demasiado seca y aburrida. Esto no quiere decir que una preocupación por los criterios estéticos signifique que la obra será superficial. Al contrario, para mí los criterios estéticos siempre están unidos a criterios éticos e intelectuales".

Y continúa: "Hace años que ando tratando de unir antropología con la autobiografía, pero no por querer estudiarme a mí misma, sino por querer ver la relación entre los investigados y esta persona, este yo, que los investiga. Me interesa esa relación dialéctica (...) Cada

⁴ Un desarrollo mayor de este trabajo y las reflexiones sobre el/la antropólogo/a como el observador/a vulnerable se encuentran en Behar (1996).

investigador trae a la investigación su propia visión e interpretación de la realidad. He querido mostrar en mi obra quién es ese “yo” detrás del marco antropológico. Quiero que se vea cómo estoy involucrada en mis proyectos. La antropología es siempre un proceso transformativo, tanto para los investigados como la investigadora. Ese proceso se oculta normalmente, pero yo deseo que sea visible y transparente (...). Mi acercamiento a la antropología tiene todo que ver con mi identidad. Me sentí atraída a la antropología porque pensé que me daría un marco intelectual para comprender mejor la mezcla de identidades y diásporas que forman parte de la historia de mi familia. A través de la antropología pude realizar mi deseo de conocer el mundo hispano. La antropología me dio permiso para estudiarme a mi misma como cubana-americana de origen judío, para analizar mi propio exotismo. La antropología me dio permiso para ser viajera en todas partes. Siempre estoy empaquetando y desempaquetando maletas, gracias a la antropología. La antropología me dio muchas cosas. Pero también tuve la suerte de poder moldear la antropología para que yo pudiera hacer lo que necesitaba hacer como antropóloga”.

La situación que describe Ruth Behar sobre la práctica de la antropología es por supuesto particular, tan particular como la de cualquiera de nosotros. Le he dedicado tanto espacio para mostrar algunas de las complejidades en las que se ve envuelto nuestro trabajo antropológico en la línea de preguntarme por la manera en que se ordenan nuestras particulares formas de practicar la antropología: En su caso la práctica se inscribe en la propia biografía de Ruth Behar, (su cruce americano/judío/cubano, pero también la elección por los medios audiovisuales en la presentación de su trabajo y su voluntad de presentarlo en Cuba, a pesar de la mala prensa que conllevó para ella en los Estados Unidos). Todo esto comporta el uso de la imaginación, la memoria y los sueños. ¿Cómo articulamos nuestra memoria, imaginación y sueños como antropólogos y antropólogas cuando reescribimos nuestra actividad en el mundo, cuando tratamos de abordar la complejidad del mundo no sólo uno que está compuesto por la diversidad, sino que es producido desde la diversidad?

El intelectual, dice Wallerstein (2007) opera “necesariamente” en tres niveles: como analista, en busca de la verdad; como persona moral, en busca del bien y de la belleza; y como persona política, que busca

unificar la verdad, el bien y la belleza. Por supuesto, "belleza", "bien" y verdad" deben ser aquí vistos como metáforas que se concretan "culturalmente" no como universales absolutos y abstractos, y este es el desafío que enfrenta nuestra práctica antropológica: construir un marco donde quepan las diferentes modalidades de belleza, bien y verdad que existan, existieron y puedan existir, así como potenciar las formas en las que estas tres tareas que no pueden reducirse unas a otras, pero a la vez no pueden ser separadas, puedan construir una epistemología que ofrezca, según los términos de Wallerstein, "la esperanza de la reunificación de todo el saber".

Los antropólogos y antropólogas como intelectuales que somos y que podemos ser, en el sentido aquí dado por Wallerstein, trabajando de manera particular y personal en un terreno que desborda la antropología, un terreno en el que no tenemos ningún monopolio, pero donde debemos ejercer con responsabilidad como gentes que nos dedicamos, como especialistas del conocimiento que llamamos antropología, siempre una formación de carácter general aunque nuestro campo sea limitado como un campo particular del vasto mundo del conocimiento entero. Elias Canetti, intelectual incalificable, pero imprescindible (si se puede decir así), nos proporciona una interesante aproximación a este punto, de la responsabilidad del intelectual, en la figura del escritor.

En el discurso pronunciado en Munich en enero de 1976, Canetti parte del desconcierto que le produjeron las palabras de un hombre anónimo que una semana antes del estallido de la II Guerra Mundial escribió: "Ya no hay nada que hacer. Pero si de verdad fuera escritor, debería poder impedir la guerra". La indignación inicial de Canetti ante el absurdo de estas palabras por la pretensión que esconden, "poder impedir la guerra", ¡un solo hombre, y a través de la escritura! fue dando lugar a una reflexión sobre la "responsabilidad" del que escribe, de los que escribimos, del escritor. Si las palabras pueden provocar una guerra, "¿por qué no pueden impedir otro tanto?", se pregunta Canetti. Un escritor, tanto como un filólogo, como nos recuerda Said, otorga particular importancia a las palabras, pero cómo y para qué usarlas, se pregunta el autor.

Un escritor, escribe Canetti, es el custodio de las metamorfosis, en un doble sentido. Por un lado familiarizándose con la herencia literaria de la humanidad, que abunda en metamorfosis. Aquí la antropología juega un papel esencial para Canetti puesto que amplía el terreno de las metamorfosis a las que se puede tener acceso a través de las narrativas escritas e incluso orales de las otras culturas. Por lo tanto, tal catálogo de metamorfosis no sólo puede ampliarse hacia atrás en el tiempo sino ensancharse hacia todos los lados del espacio, permitiendo que la biblioteca del mundo incluya realmente al mundo, y no sólo a una parte. “Me resulta imposible considerar el corpus de la tradición que nos sirve de alimento como algo concluido; y aunque pudiera demostrarse que no surgirán obras escritas de la misma trascendencia, siempre quedaría la gigantesca reserva de los pueblos primitivos y su tradición oral”...”Pues en ella son infinitas las metamorfosis, que es lo que aquí nos interesa. Podría emplearse una vida entera en interpretarlas y comprenderlas, y no sería una vida mal empleada...

La antropología posibilita entonces la construcción de esa biblioteca, las antropologías del mundo multiplican los procesos por los cuales se nutre tal biblioteca hasta parecer la biblioteca de Babel que se imaginó Borges. Como dije antes enfrentando las bibliotecas a los bancos, aunque ambos espacios pueden contenerlo todo, lo contienen de distinta manera. A diferencia de los bancos, las bibliotecas posibilitan un proceso sorprendente. Como señaló Séneca, haciéndose eco de las ideas estoicas, los libros importantes para cada cual, no tienen porqué ser los de nuestros contemporáneos o conciudadanos, Cada lector puede elegir los libros que desea, puede inventar así su propio pasado. La idea de que no podemos elegir a nuestros padres es en este sentido falsa, porque con este procedimiento podemos elegir a nuestros antepasados. Appadurái ha dado contemporaneidad al pensamiento de Séneca en el mundo de la globalización de los medios de comunicación y su idea de la modernidad desbordada que lleva a cada cual a hacerse su propia vida (Gimeno y Palenzuela, 2005).

Este proceso de apropiación, que hoy asociaríamos como una posición cosmopolita tiene, al menos para lo que me interesa aquí, dos corolarios importantes. El primero, frente a la tendencia a construir categorías que relegan a los otros como gentes que viven en otros

tiempos, hace contemporáneos a gentes que habitan o habitaron otros lugares y otros tiempos. Este es un ejercicio que describe Edward Said de manera difícilmente superable en su libro-testamento: "Humanismo y crítica democrática" Mediante este proceso puede contrarrestarse la tendencia contraria que identificó Fabian en las ciencias sociales con sus asunciones evolucionistas: hacer de nuestros contemporáneos unos primitivos, en lugar de hacer a los primitivos (de nuestro tiempo y de cualquier otro) nuestros contemporáneos, y así relegarlos siempre a un orden de inferioridad.

Obviamente los procesos de apropiación se dan en un mundo injusto y desigual, no se me olvida, y donde puede pasar aquello que señalaba Rousseau, que uno escape a los más cercanos buscando la comunión con otros más alejados; pero precisamente este proceso también puede abrir el campo a la formación de comunidades de interpretación que exceden los ámbitos territoriales y se reestructuran en base a nuevos criterios, comunidades que también pueden resistirse a los dictados del orden, dotando de nuevos estantes a la biblioteca de la que hablamos.

El segundo corolario, es que este proceso da la posibilidad a cualquiera de apropiarse de los contenidos de la biblioteca, y por lo tanto de proporcionar la posibilidad de igualdad entre los hombres (y las mujeres). Es esta la convicción última del socialismo de la importancia de la educación para la emancipación humana. El mecanismo funciona como lo describió en algún momento del siglo XVII el poeta Thomas Traherne cuando escribió: "Nunca disfrutarás del mundo hasta que el mar mismo fluya por tus venas, hasta que te vistan los cielos y te coronen las estrellas; hasta que te consideres el único heredero del mundo, y más que eso, porque hay hombres en él que son tan únicos herederos como tú" (citado en Manguel 2006, 415).

Este es el reconocimiento de la posibilidad de ser únicos y sin embargo iguales a cualquier otro ser humano sin contradicción. Siempre y cuando la igualdad no la demos por dada como un dato de la realidad, sino como una conquista, siempre vinculada con el carácter social de los hombres (y las mujeres), ligada a la pertenencia a una comunidad (o a varias, locales y cosmopolitas a la vez), ocupar un lugar en el mundo y el derecho a tener derechos que se deriva de

esa pertenencia. “La privación de los derechos se manifiesta primero y sobre todo en la privación de *un lugar en el mundo* que haga significativas las opciones y efectivas las acciones. Algo mucho más fundamental que la libertad y la justicia, que son los derechos de los ciudadanos, está en juego cuando la pertenencia a una comunidad en la que uno ha nacido ya no es algo que se da por hecho y la no pertenencia deja de ser una cuestión voluntaria, o cuando uno es colocado en una situación en la que, a menos que cometa un delito, el trata que reciba de los otros no depende de lo que haga o de lo que no haga” (Arendt, H. 2006, 420). Para Arendt la igualdad no nos es otorgada sino que es el fruto del esfuerzo humano.

La segunda dimensión en la que habla Canetti de los escritores como custodios de las metamorfosis habla de la naturaleza de ese esfuerzo humano en el mundo contemporáneo. En el mundo consagrado al rendimiento y a la especialización, parece justamente a Canetti un hecho de capital importancia el que haya gente dispuesta, no sólo a custodiarla, sino a seguir practicando elpreciado don de la metamorfosis. Y de ahí surge, para Canetti, la auténtica tarea de los escritores/intelectuales: mantener abiertos los canales de comunicación entre los hombres. ¿Cómo?, se pregunta uno: “Deberán poder metamorfosearse en *cualquier ser*, incluso el más ínfimo, el más ingenuo o impotente. Su deseo de vivir experiencias ajenas desde dentro no debería ser determinado nunca por los objetivos que integran nuestra vida normal u oficial, por decirlo así, debería estar libre de cualquier aspiración a obtener éxito o importancia, ser una pasión para sí, precisamente la pasión de la metamorfosis. Para ello ha de tenerse un oído siempre alerta, para poder percibir lo que un ser humano es detrás de sus palabras, proceso misterioso que se ha entendido como compenetración o empatía. Así la tarea del escritor consistiría para Canetti en “una práctica permanente, en una experiencia forzosa con todo tipo de seres humanos, con todos, pero en particular con los que menos atención reciben, y en la continua inquietud con que se lleva a cabo esta práctica, no mermada ni paralizada por ningún sistema”.

Es esa práctica referida a los que menos atención reciben, la que nos puede llevar más lejos que la frontera de esa coletilla que nosotros le ponemos a nuestros trabajos bienintencionados cuando hablamos de

nuestra capacidad de dar voz a los que no tienen voz. De esta manera nosotros seguimos dictando los textos que describen la realidad o que la imaginan y sueñan. Más bien como señala Belén Gopegui (2007, 12) al hablar de algo similar a lo que hablamos aquí, de las dificultades de introducir la política en la literatura, parecidas a las dificultades que encontramos para introducir lo público en nuestro trabajo, mas bien dice ella "suele ser al revés. Son las voces, las otras voces, las que permiten al novelista asomarse unos centímetros más allá del borde, ahí donde la perspectiva se amplía ligeramente". Efectivamente son las voces, y los cuerpos que las impulsan insertos en tiempos y espacios determinados articulados a procesos que no eligen, las que nos permiten mirar apenas unos centímetros más allá del borde desde donde miramos. Son ellos y no nosotros, también somos nosotros pero no sin ellos, los protagonistas de las transformaciones sociales, y no nos esperan para exigirlos y para conseguirlos, como señalamos más arriba.

Para Canetti las metamorfosis precisan de un método muy alejado del que practicamos habitualmente abstrayendo y diferenciando, ampliando y ampliando los campos de especialización sin que podamos realizar luego síntesis alguna que adquiriera sentido. La metamorfosis, precisa un "procedimiento antiquísimo y precientífico", pues no colecciona hombres, no los separa ni los clasifica de acuerdo a un orden, sino que "los encuentra simplemente y los absorbe vivos". Canetti es consciente del carácter paradójico de esta exigencia de encuentro con totalidades otras que trata de absorber y que no puede llevar sino el caos dentro del escritor. Pero, y de eso se trataba, el escritor está más próximo al mundo si lleva, precisamente, en su interior su caos; y a la vez se siente, y este fue el punto de partida de la reflexión de Canetti, responsable de dicho caos; no lo aprueba, no se encuentra a gusto en él ni se considera un genio por haber dado cabida dentro de sí a tantos elementos contrapuestos y sin ilación entre sí; aborrece el caos y no pierde la esperanza de superarlo tanto por él como por los demás.

La capacidad que Canetti asocia al escritor como intelectual individual, creo que puede asociarse a la antropología, entendida como la suma dialógica en la construcción de una biblioteca común que constituya el hogar de la humanidad, biblioteca depositaria de

todas las metamorfosis que haya habido y que pudiera haber habido al ser imaginadas y soñadas, luchadas y a veces conquistadas por gente real en lugares reales. Es a través de las metamorfosis que nos apropiamos del mundo y participamos de él. Es por supuesto un caos, no puede ser de otra manera, y no hay ningún lugar, como pensábamos antes, desde donde ordenarlo; los caminos vienen de muchas partes y salen en muchas direcciones; los caminos solo hay que recorrerlos, y en eso consiste este asunto del vivir. No sucumbir al caos, sino hacerle frente y oponerle, a partir justamente de sus experiencias con él, con el ímpetu avasallador de la esperanza; esta es una tarea que Canetti quiere para el escritor, y que a mi me parece demasiado grande para cada uno de nosotros, pero asumible para una antropología que lejos de plegarse sobre si misma se abre al mundo para ser producida por él. Y este es, a mi juicio, el sentido último de una antropología de orientación pública.

BIBLIOGRAFÍA

ARENDDT, H. (2006) *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Alianza Editorial.

BEHAR, R. (2002) “Deseo ser una antroipoeta”: Entrevista por Daniel Álvarez Durán, en *Catauro, Revista Cubana de Antropología*, año 3, nº 5, 2002, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, pp. 166-170.

- (1996) *The vulnerable observer. Anthropology that breaks your heart*, Boston, Beacon Press.

CALAVIA, O. (2005) “Epílogo: Notas sobre antropología activa” en CALAVIA, O., GIMENO, J.C y RODRÍGUEZ, E. (eds) *Neoliberalismo, ONGs y Pueblos Indígenas en América Latina*. Madrid, SEPHA.

CANETTI, E (1994, 1981) *La conciencia de las palabras*, México, FCE.

ERICKSEN, T.H. (2006) *Enganging Anthopology. The case for a public presence*, Oxford y New Yok, Berg Publisher.

FABIAN, J. (1983) *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York.

FERNÁNDEZ BUEY, F. (2007) *Utopías e ilusiones naturales*, Madrid, El Viejo Topo.

FOX, R. (ed.) (1991) *Recapturing Anthropology. Working in present*. Santa Fe, School of American Research Press.

GIMÉNEZ, C. (1999) "El Antropólogo como asesor; Dos experiencias de consultoría en migraciones e interculturalidad", VIII Congreso de Antropología. Santiago de Compostela en *Más allá de la academia*. Santiago de Compostela, ASANA.

GIMENO, J. C. Y PALENZUELA (2005) "La globalización un desafío para la antropología" en PALENZUELA y GIMENO *Culturas y desarrollo en el marco de la globalización capitalista*, ASANA, Sevilla.

GIMENO, J.C, MANCHA, O. Y TOLEDO, A. (eds) (2007) "Conocimiento y desarrollo. Una exploración crítica desde una antropología abierta al mundo que la produce", en *Conocimiento, Desarrollo y Transformaciones sociales*, Madrid, SEPHA.

GONZALEZ, ROBERTO, J. (ed) (2004) *Anthropologists in the public sphere. Speaking out on war, peace, and American power*, Austin, University of Texas Press.

GOPEGUI, B. (2007) *Como un pistoletazo en la ópera. Acerca de escribir de política en una novela*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

GOUGH, K. (1968) "New Proposal for Anthropologist" en *Current Anthropology*, 9: 403-407.

HARVEY, D (2003) *Espacios de esperanza*, Madrid, Akal.

HIGGINS, P.J y PAREDES, A. (eds) (2000) *Cassics of practicing anthropology 1978-1998*, Oklahoma City, Oklahoma, Society for Applied Anthropology.

JABARDO, M. (2007) *Senegaleses en España. Conexiones entre origen y destino*, Documentos del Observatorio Permanente de la Inmigración, Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

KROTZ, E. (2002) *La otredad cultural entre utopía y ciencia. Un estudio sobre el origen, el desarrollo y la reorientación de la antropología*, Mexico, FCE.

LINS RIBERIRO, G.y ESCOBAR, A. (2006) “Las antropologías del mundo. Transformaciones de la disciplina a través de los sistemas de poder”, en LINS RIBEIRO, G. y ESCOBAR, A. (eds.) (2006) *World Anthropologies: Disciplinary Transformations Within Systems of Power*, Oxford: Berg Publishers.

MAFELE, A. (2001) “Anthopology in Post-Independence Africa: End o fan Era and the Problem of Self-Redefinition” en MAFELE (ed), *African Social Scientifics Reflexions*, part I, Nairobi: Heirich Boll Foundation.

MANGUEL, A. (2006) *La biblioteca de noche*, Madrid, Alianza editorial.

MIGNOLO, W. (2005) *Historias locales/Diseños globales*, Madrid, Akal.

PALEY, J. (2002) “Towards an anthropology of democracy” *Annual Review of Anthropology*, 31, pp. 469-496.

RESTREPO, E. (2007) “Antropología y Colonialidad”, en GROSGOUEL, R y CASTRO GÓMEZ, S., (eds.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémico más allá del capitalismo global*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Siglo del Hombre Ediciones.

RESTREPO, E. y ESCOBAR, A. (2004) “Antropologías en el mundo” *Jangwa Pana*_ nº 3, Santa Marta, Universidad del Magdalena.

SAID, E. (1996) *Representaciones del intelectual*. Buenos Aires, Paidós.

- (2004) *El mundo, el texto y el crítico*, Madrid, Debate.

- (2005) *Reflexiones sobre el exilio. Ensayos literarios y culturales*, Madrid, Debate.

- (2006) *Humanismo y crítica democrática. La responsabilidad pública de los escritores y los intelectuales*, Madrid, Debate.

SAN ROMÁN, T. (en prensa) "¿Acaso es evitable? El impacto de la Antropología en las relaciones e imágenes sociales", en *Revista de Antropología*

SANTOS, B. DE SOUSA (2005) *El milenio huérfano*, Madrid, Trotta

WALLERSTEIN, I. (1999) "El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social" en BRICEÑO LEÓN, R. y SONNTAG, H.R. (eds) *El legado de la Sociología, la promesa de la ciencia social*, Caracas, Nueva Sociedad.

- (2007) *Universalismo europeo. El discurso del poder*, México, Siglo XXI.

WOLF, E. (1988) *Europa y la gente sin historia*, México DF. FCE